



**University of
Zurich^{UZH}**

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2010

Mediologie - Christologie: Konturen einer Grundfigur mittelalterlicher Medialität

Kiening, Christian

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-92214>
Book Section

Originally published at:

Kiening, Christian (2010). Mediologie - Christologie: Konturen einer Grundfigur mittelalterlicher Medialität. In: Kiening, Christian. Modelle des Medialen im Mittelalter. Berlin: Akademie Verlag, 16-32.

Das Mittelalter 15 (2010) 2, S. 16–32

Mediologie – Christologie Konturen einer Grundfigur mittelalterlicher Medialität

CHRISTIAN KIENING

Abstract

One cannot scrutinize mediality in a pre-media age without referring to the complex issue of Christology. The idea of Christ as medium and mediator concerns not only particular theological questions but also general issues of translation and transference, as well as models of word and image. This paper sketches first the notion of Christ's mediality up to early Scholasticism and then highlights the new conceptual patterns developed by Bonaventure (*Collationes in Hexaemeron*) and Nicolas of Cusa (*De visione dei*).

Keywords: Mediologie; Christologie; Mittlerschaft; Bonaventura; Nicolaus Cusanus

Vorbemerkung

„Die Mediologie ist nichts anderes als eine verspätete Christologie, die ihren Spiegel im Profanen findet“ – so heißt es bei dem französischen Intellektuellen, Journalisten und Medientheoretiker Régis DEBRAY.¹ Seine Arbeiten umkreisen die Situation der modernen Medien- und Kommunikationswelt und beziehen sie auf den Hintergrund der Entwicklung der christlichen Religion. Auf Vermittlung gegründet („la médiation faite religion“) bringe sie in ihren Gemeinschaften, Texten und Medien das christologische Grundmodell einer universellen Mediation zum Austrag, zum Beispiel in Gestalt verschiedener Figurationen des Mediators, des „hommedium“, der als Schreiber, Priester oder Intellektueller für die Übertragung und Zirkulation von Botschaften und Zeichen eine zentrale Rolle spielt. Von dort aus lassen sich dann einerseits christologische Momente bis in moderne Medien wie den Film hinein verfolgen.² Andererseits lässt sich diagnostizieren, in einer Welt medialer Überflutung könne ein „Hyperbote vom Typus Erlösergott, vergegenwärtigt durch apostolische Vertreter, seine feudale Vorrangstellung nicht behaupten“ und sei „die religiöse Differenz nicht länger im Modus des Botschafterwesens überzeugend [zu] markieren“: „Nicht als Bote kann der präsenste Gottmensch die Sterblichen erreichen, sondern nur noch als Idiot. Der Idiot ist ein Engel ohne Botschaft – ein distanzloser intimer Ergnzer aller zufällig begegnenden Wesen.“³

Mit den historischen Gegebenheiten und Hintergründen haben derlei Diagnosen allerdings nicht mehr viel zu tun. Schon bei DEBRAY selbst fällt auf, dass die christologische

¹ Régis Debray, *Cours de médiologie générale*. Paris 1991, S. 93: „la médiologie n'est qu'une christologie à retardement, réfléchié dans la sphère profane“; s. auch ders., *Introduction à la médiologie*. Paris 2000 (dt.: Einführung in die Mediologie. Facetten der Medienkultur. Bern, Stuttgart, Wien 2003).

² Laurent Gambarotto, *Le couple Jésus/cinéma: perspective médiologique*. Évangile et Liberté 205 (März 2001); elektronisch: <http://evangile-et-liberte.net/elements/archives/175.html> (20. 12. 2009).

³ Peter Sloterdijk, *Sphären I. Blasen*. Frankfurt a. M. 1998, S. 479–485 (Exkurs 7: Über den Unterschied zwischen einem Idioten und einem Engel), hier S. 480 f.

Mediation zwar an die Inkarnation gebunden wird, Passion, Resurrektion und Transfiguration aber aus dem Blick bleiben – mit ihnen auch Ereignisse, die aus einer Geschichte des Medialen kaum wegzudenken sind. Das heißt wiederum: Will man danach fragen, welcher Gestalt die grundsätzlichen Ideen und Formen des Dazwischen, die Bedingungen der Möglichkeit des Medialen in einer Zeit gewesen sind, in der ein Begriff von Medien als Kommunikationsmitteln noch nicht ansatzweise ausgebildet war (hier also: das abendländische Mittelalter),⁴ ist man zwar in der Tat fast unausweichlich auf die Christologie verwiesen. Man wird diese aber einerseits als historische, also zum Beispiel in ihrem innigen Verhältnis zur Soteriologie, zu beleuchten haben.⁵ Und man wird andererseits die Übertragungsmöglichkeiten zwischen theologischen und kommunikativen Figuren ins Auge fassen müssen.

Christus als Mittler und als Mitte, der Messias etymologisch gedeutet als *μεσίτης* – das ist ein Gedanke, der ja von vornherein keinesfalls nur theologische Fragen berührt, sondern auch allgemeine Fragen der Übermittlung und Übertragung, Modelle von Bildhaftigkeit und Sprachlichkeit. Es genügt daran zu erinnern: Was in der christlichen Tradition den Konnex von Theologie, Ontologie und Anthropologie herstellt und zugleich auf Vermittlung gründet, sind zwei zentrale Ideen: die schon alttestamentliche des Menschen als *imago Dei*, die in Christus eine innertrinitarische wie historische Entfaltung findet,⁶ und die ebenfalls alttestamentliche des die Schöpfung hervorbringenden Wortes, die hellenistisch-johanneisch in der Idee von Christus als Logos/Verbum erneuert wird.⁷ Mit diesen beiden Bestimmungen waren sowohl der Kosmos als ontische Gegebenheit wie das Heilsgeschehen als faktische Geschichte und der Mensch als besonderes Telos der Schöpfung in bildlichen und sprachlichen Modellen gefasst.

Zugleich ergaben sich Analogien zwischen einem theologischen und einem kommunikativen Bild- und Sprachbegriff. Auf das Bild bezogen veranschaulichte schon Athanasius im 4. Jahrhundert das Verhältnis zwischen der Göttlichkeit des Sohnes und der des Vaters im Blick auf das Kaiserbild, das eine so vollkommene Ähnlichkeit zwischen Realperson und Bildperson biete, dass das Bild sagen könnte: „Der Kaiser und ich sind eins; ich bin in ihm, und er ist in mir. Alles, was du in mir schaust, erkennst du in ihm gleich, und was du in ihm geschaut hast, siehst du in mir.“⁸ Augustinus wiederum entwickelte die Analogie zwischen der *imago Dei* und der *imago rei corporalis* im Hinblick auf einerseits die Selbstmitteilung des Göttlichen an die Welt, andererseits den Aufstieg von der sinnlichen zur spirituellen Wahrnehmung – wobei die Partizipation am göttlichen Licht als substantiel-

⁴ Vgl. Christian Kiening, Medialität in mediävistischer Perspektive. *Poetica* 39 (2007) [2008], S. 285–352.

⁵ Fast völlig ausgeblendet ist dieser Aspekt bei Kurt Röttgers u. Monika Schmitz-Emans (Hgg.), *Mitte. Philosophische, medientheoretische und ästhetische Konzepte* (Philosophisch-literarische Reflexionen 8). Essen 2006. Aus neuerer theologischer Sicht s. Antonio Ducay, *Un solo mediatore? Pensare la salvezza alla luce di „Dominus Iesus“* (Studia di teologia 11). Rom 2003.

⁶ Vgl. Samuel Vollenweider, *Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei*. In: Hans-Peter Mathys (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*. Neukirchen 1998, S. 123–146.

⁷ Vgl. Gérard Verbeke u. Jahn-Adolf Bühner, *Logos*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5 (1980), Sp. 491–502.

⁸ Athanasius, *Werke*. Bd I. Tl. 1: *Die Dogmatischen Schriften*. Hrsg. v. Martin Tetz; Lfg. 3: *Oratio III contra Arianos*. Revidiert und besorgt von Kyriakos Savvidis in Zusammenarb. mit Karin Metzler. Berlin, New York 2000, Kap. 5 (Migne, *Patrologia Graeca* [= PG] 26, Sp. 332).

le Kommunikation verstanden ist.⁹ Johannes Damascenus erstellte dann im 8. Jahrhundert eine wirkungsreiche Typologie, „angefangen vom Sohn, dem wesensgleichen Ebenbild des Vaters, bis hin zu jenen Bildern, die immer lockerer an die Identität des Dargestellten gebunden sind.“¹⁰

Auch wenn es in der Folgezeit immer wieder Ansätze gab, einen nicht auf Partizipation, sondern auf Repräsentation basierenden Bild- und auch Sprachbegriff zu stärken, blieben jene Modelle einflussreich, in denen die Ununterschiedenheit von Urbild und Abbild oder von Sprechen und Handeln (in Gott) eine entscheidende Rolle spielte. Im Blick auf diese Ununterschiedenheit versuchte man für die menschliche Welt der Unterscheidungen die Bedingungen der Kommunikation zu fassen und (bestimmte) Formen des Bildes und der Sprache als Wege zum Urbild und zur göttlichen Sprache zu begreifen – wobei diese Wege jeweils über die Figur Christi führten. Ich deute, notwendigerweise sehr verkürzt, einige dieser sich im Schnittfeld von Christologie und Mediologie situierenden Überlegungen von Theologen und Philosophen an.

Die christliche Idee des Mediators

Im Alten Testament gibt es zwar Mittlerfiguren: Priester und Propheten – wie Moses, der am Sinai die Übertragung des Gesetzes von Gott an das Volk bewerkstelligt, als erster Priester seines Gottes, als prophetischer Fürbitter, Empfänger, Übermittler und Verschrifter des göttlichen Rechtswillens auftritt.¹¹ Eine dezidierte und kohärente Mittleridee ist zunächst aber noch kaum zu fassen. Sie manifestiert sich erst von jenem Moment an, da die junge (heiden)christliche Bewegung sich zu systematisieren beginnt. Die neutestamentlichen Schriften und insbesondere die Paulusbriefe an die Römer, die Galater und die Hebräer sind durchdrungen vom Gedanken des Mittleramtes Christi. Begrifflich explizit wird dieser Gedanke aber fast nur an einer Stelle.¹² Im ersten Brief an Timotheus heißt es nach der Vulgata-Übersetzung (2,5 f.): *unus enim Deus unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus qui dedit redemptionem semet ipsum pro omnibus testimonium temporibus suis* „Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der

⁹ Augustinus, *De trinitate*, Buch XV; vgl. Adalbert G. Hamman, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*. Paris 1987; Dominique Kunz Westerkhoff, *L'imagem dans les rhétoriques latines et médiévales*. In: René Wetzlar u. Fabrice Flückiger (Hgg.), *Au-delà de l'illustration. Texte et image au Moyen Age, approches méthodologiques et pratiques* (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 6). Zürich 2008, S. 111–138.

¹⁰ Jean Wirth, *Soll man Bilder anbeten? Theorien zum Bilderkult bis zum Konzil von Trient*. In: Cécile Dupeux, Peter Jezler u. Jean Wirth (Hgg.), *Bildersturm. Wahnsinn oder Wille Gottes?* Zürich 2000, S. 28–37, hier S. 29.

¹¹ Vgl. Josef Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaestiones Disputatae 23/24). Freiburg 1964; Erik Aurelius, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 27). Lund 1988; Eckart Otto (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*. Stuttgart 2000; ders., *Mose – Geschichte und Legende*. München 2006; Friedrich W. Graf, *Mose Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*. München 2006.

¹² Vgl. Heinrich Maria Köster, *Unus mediator. Gedanken zur marianischen Frage*. Limburg/Lahn 1950, S. 129–132; Oswald Becker, *μεσίτης*, Bürge, Mittler. In: Lothar Coenen u. Klaus Haacker (Hgg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Neubearbeitete Ausgabe. Neukirchen 2005, S. 224–228.

Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung, dass dies zu seiner Zeit gepredigt werde“). *Unus mediator*, εἷς καὶ μεσίτης – das ist eine Wendung, die darauf zielt, „alle anderen denkbaren Gestalten als immer noch aktuelle Mittler zwischen Gott und dem Menschen auszuschließen“ und Jesus paradox als den Mittler zu profilieren, der anderem „Mittlertum seine Heilsbedeutung endgültig genommen hat.“¹³ Das allerdings war eine Aussage von beträchtlichem Sprengpotenzial, betraf sie doch die Frage, wie die Mediatorenrolle Christi genau zu denken sei. Die christologischen Diskussionen des 3. und 4. Jahrhunderts spielen die verschiedenen Möglichkeiten durch.¹⁴

Origenes geht davon aus, die Göttlichkeit des Vaters könne sich allein durch den Sohn mitteilen, und nimmt dabei auch eine Kontinuität in der Substanz und in der Natur an. Vermittlungsinstanz ist die Seele, die als Medium zwischen Gott und dem Fleisch gilt. Zugrundegelegt wird ein Urbild-Abbild-Verhältnis – im Sinne der Enthüllung der Form einer großen Statue durch eine kleine – und zugleich ein Übertragungsverhältnis – im Sinne der Lichtstrahlen, die das als solches un wahrnehmbare Licht kommunizieren und als Medium oder Mediator (μεσίτης) zwischen den Menschen und dem Licht dienen.¹⁵ In der Diskussion um die von Arius und anderen vertretene radikale Differenz zwischen Gott und Welt werden manche dieser Vorstellungen entfaltet. Der Arianer Eusebius von Caesarea greift auf das gleiche Metaphernfeld zurück, wenn er die Art und Weise, in der der göttliche Logos die Welt durchdringt, in Analogie setzt zum Licht der Sonne. Doch versucht er nun mit dieser Metapher das für sich bleibende Prinzip des Göttlichen zu erfassen: So wie das Sonnenlicht selbst durch den Schmutz hindurchdringe, ohne seine Klarheit zu verlieren, durchdringe der göttliche Logos die unreine Welt, ohne selbst unrein zu werden. Auf diese Weise soll eine christologische Vermittlung des Göttlichen gedacht werden, die gleichwohl die strenge ontologische Trennung zwischen Göttlichem und Irdischem nicht aufhebt.¹⁶

Auch Marcellus von Ancyra nimmt an, die Vermittlung des Wissens um Gott und das Heil erfolge mittels einer *imago*, die nicht mit Gott selbst zu identifizieren sei. Er verlegt jedoch einerseits den Logos ganz in die nicht-plural vorgestellte Gottheit selbst hinein, setzt andererseits eine kategoriale Trennung zwischen dieser Gottheit und dem leiblichen Jesus.¹⁷ Athanasius von Alexandria wiederum, der im Gefolge des Konzils von Nizäa zu einem rigorosen Verfechter der Konzilsformel von der „Wesenseinheit mit dem Vater“ wurde, verteidigte die Gottheit Christi gegen die arianischen Lehren und versuchte, Christologie und Soteriologie zu verbinden. Eine Vermittlung des Göttlichen könne nicht geschehen, ohne dass das Vermittelnde am Göttlichen selbst Anteil habe; genau dadurch aber könne dieses den Menschen zur Vergöttlichung führen.

Das findet sich ähnlich bei Augustinus. Er greift verschiedentlich das Pauluswort von Christus als dem einzig wahren Mittler auf und präzisiert es. In den ‚Confessiones‘ (397–401) stellt er fest, Christus sei, insoweit er Mensch sei, ein Mediator, insoweit er aber

¹³ Becker (Anm. 12), S. 227.

¹⁴ Vgl. Alois Grillmeier u. Theresia Hainthaler (Hgg.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 5 Bde. Freiburg i. Br. 2004; und jetzt Jon M. Robertson, *Christ as Mediator. A Study of the Theology of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*. Oxford 2007.

¹⁵ Robertson (Anm. 14), S. 27–29.

¹⁶ Ebd., S. 67 f.

¹⁷ Ebd., S. 135.

Logos sei, nichts Mittleres, weil er Gott gleich, Gott bei Gott und zugleich ein einziger Gott sei.¹⁸ In ‚De consensu evangelistarum‘ (nach 399) legt er das Gewicht auf den Akt, durch den Christus als Mensch die Menschen mit Gott aussöhne (*reconcilians hominem Deo*) und in dem er einerseits als Gott das blieb, was er schon war, andererseits zu einem neuen wurde.¹⁹ In ‚De civitate dei‘ (413–426) ist die Mittlerschaft Christi dezidiert mit seiner Erlösungsaufgabe verbunden. Christus ist es, „der uns durch seine Gemeinschaft beseligt“. Er wird mit dem Wort identifiziert, „das nicht geschaffen, sondern durch welches alles geschaffen ward“. Doch nicht dieses Wort selbst begründet die Mittlerschaft – steht es doch „hoch über den armseligen Sterblichen“ –, sondern die Menschlichkeit Christi.²⁰ Sie ermöglicht es, aus Toten Unsterbliche (*ex mortuis [...] immortales*) und aus Elenden Glückselige (*ex miseris beatos*) zu machen.

Diese augustininische Idee einer Mittlerschaft aufgrund der Menschlichkeit Christi setzte sich in der westlichen Tradition durch, während in der östlichen der Akzent eher auf dem göttlichen Logos lag. Eine der klassischen Formulierungen wurde weitergegeben von Isidor von Sevilla, der in seinen ‚Sententiae‘ (vor 615) den Menschen Jesus Christus als einen *mediator Dei et hominum* bezeichnet, welcher, wie es in Anklang an die bekannte dogmatische Formel des ‚Symbolum Athanasianum‘ heißt, in keiner Weise *alter in humanitate, alter in deitate est, sed in utraque natura idem unus est*. Die Unterscheidung zielt auf diejenige zwischen der Verschiedenheit der Personen, aber nicht der Substanzen: Obschon Jesus Christus ein Anderer vom Vater und ein Anderer von der Jungfrau sei, sei er nicht etwas Anderes, sondern ein paradoxes temporales Zugleich: ewig vom Vater und zeitlich von der Mutter.²¹ Um sich dieses Paradoxon konkret vorzustellen, bediente man sich der Vergleiche, zum Beispiel mit dem Bernstein (*electrum*). Mit ihm werde, so Sedulius Scotus (Mitte 9. Jh.) in seinen Erläuterungen zu den Evangelienvorreden des Hieronymus, Christus, der *mediator Dei et hominum*, bezeichnet, weil jener ebenso aus Gold und Silber zusammengesetzt sei wie dieser aus Göttlichem und Menschlichem: *Sic noster redemptor verus Deus et verus homo ex divinitate et humanitate constat*.²²

Seit Anselm von Canterbury (um 1033–1109) und vor allem seit dem 12. Jahrhundert wurde die Idee der Mittlerschaft Christi weiterentwickelt. In der Frühscholastik ging es zum einen erneut um die Frage, gemäß welcher Natur (*secundum quam naturam*) Christus ein Mittler sei. Es ging zum andern aber auch um die Frage nach demjenigen, das, und der

¹⁸ Augustinus, Confessiones. Hrsg. v. Lucas Verheijen (Corpus Christianorum, Series Latina [= CCSL] 27). Turnhout 1996, S. 192 (X, XLIII, 68): *in quantum enim homo, in tantum mediator; in quantum autem uerbum, non medius, quia aequalis deo et deus apud deum et simul unus deus*; vgl. auch Sermo 47,12 *De ovibus*. In: Migne, Patrologia Latina [= PL] 38. Paris 1845, Sp. 310.

¹⁹ Augustinus, De consensu evangeliorum. In: Migne, PL 34. Paris 1845, I, 35.53: *Ideo Christus mediator Dei et hominum dictus est, inter Deum immortalem et hominem mortalem Deus et homo* (I Tim. II,5), *reconcilians hominem Deo, manens id quod erat, factus quod non erat*.

²⁰ Augustinus, De civitate Dei. Hrsg. v. Bernhard Dombart u. Alfons Kalb (CCSL 47). Turnhout 1955, S. 263 (IX, XV): *non multis, sed uno mediatore opus erat, et hoc eo ipso, cuius participatione simus beati, hoc est Verbo Dei non facto, per quod facta sunt omnia. Nec tamen ob hoc mediator est, quia Verbum; maxime quippe immortale et maxime beatum Verbum longe est a mortalibus miseris; sed mediator, per quod homo*.

²¹ Isidorus Hispalensis, Sententiae. Hrsg. v. Pierre Cazier (CCSL 111). Turnhout 1998, S. 47 (14,4).

²² Sedulius Scotus, Explanaciones in praefationes Sancti Hieronymi ad evangelia. In: Migne, PL 103. Paris 1864, Sp. 350A.

Art und Weise, in der es vermittelt wird.²³ Formaler Ausgangspunkt ist die schon früher formulierte Annahme, das Mittlere partizipiere an den Extremen, zwischen denen es stehe: *medium debet habere aliquid de utroque extremorum*.²⁴ Doch in Bezug auf Christus schwanken die Einschätzungen, ob für die Mittlerschaft die Menschlichkeit oder die Gott-menschlichkeit als entscheidend anzusehen sei. Differenziert wird zwischen einer Mittlerschaft *secundum auctoritatem* und einer *secundum ministerium* sowie einer *meditatio accidental* und einer *meditatio substantialis*.²⁵ Schulbildend spricht dann Alexander von Hales in seiner ‚Summa theologica‘ von einer Kommunikation zwischen den Proprietäten der menschlichen und der göttlichen Natur und einer Partizipation an beiden Proprietäten seitens Christi. Prägend wird die Unterscheidung zwischen einer konstitutionellen, ontologischen Mittlerschaft (*medium*) und einer funktionellen, kommunikativen (*mediator*).²⁶ Eben diese funktionelle Mittlerschaft ermöglicht wiederum die Rückwendung des Menschen auf den Mittler zu Gott und damit zu diesem selbst. Sie begründet einen in beide Richtungen verlaufenden „medialen“ Austauschprozess.

In diesem Sinne beschreibt Bernhard von Clairvaux in ‚De consideratione‘ (1148) die göttliche Trinität in Parallele zur Dreieinheit von Wort, Seele und Leib in Christus: dort drei Personen, die eine Wesenheit, hier drei Wesenheiten, die eine Person bilden. Damit ist aber bereits die Beziehung zum Geschaffenen im Blick. Betont wird die Angemessenheit, dass „das für den Menschen geschaffene Heilmittel Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit der Beschaffenheit des Menschen“ selbst aufweise – und damit diesem den Weg zum Göttlichen eröffne. Christus ist insofern nicht nur *mediator* zwischen dem Erlöser und dem Erlösten. Er ist auch Ziel, Weg und Modell der „medialisierenden“ Bewegung auf den Erlöser hin: „So blieb uns im Tod wie im Leben in gleicher Weise der eine und unveränderte Mittler zwischen Gott und den Menschen mit seiner Gottheit erhalten, der Mensch Christus Jesus“.²⁷

Bonaventuras Synthese

Eine der ausführlichsten Erörterungen der in Christus grundgelegten Medialität findet sich im letzten Werk Bonaventuras, den (nur als Nachschrift erhaltenen) ‚Collationes in Hexaemeron‘.²⁸ Schon in seinem Sentenzenkommentar (1250–53) hatte der spätere franziskanische Ordensgeneral festgestellt, Christus dürfe gemäß seinen beiden Naturen als *medius*, nur gemäß seiner menschlichen Natur aber als *mediator* gelten; in beiden Fällen handle es sich um eine Medialität nicht allein aufgrund einer Partizipation an den Extremen, sondern auch aufgrund einer Übereinstimmung im Wesen (*convenientia in proprieta-*

²³ Vgl. Artur M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik. 2. Tl. Die Lehre von Christus, Bd. 2. Regensburg 1954, S. 288–328; Hans Ch. Knuth, Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6. Tübingen 1971, S. 142–153 (Exkurs: Der Begriff des Mittlers in der exegetischen Tradition).

²⁴ Thomas von Aquin, *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, cap. 2, lectio 1.

²⁵ Zusammenfassend Landgraf (Anm. 23), S. 326 f.

²⁶ Knuth (Anm. 23), S. 145 f.

²⁷ Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke. Hg. v. Bernhard Winkler, Bd. 1. Innsbruck 1990, S. 485, Z. 11–13 (V.22): *servans nobis, tam in morte quam in vita, pariter unum atque integrum mediatorem Dei et hominum cum sua deitate, hominem Christum Iesum* (Hervorh. Ch. K.).

²⁸ Bonaventura, Das Sechstageswerk. Lat. u. dt., übers. u. eingel. v. Wilhelm Nyssen. München ²1979, Coll. 1.

te).²⁹ In den ‚Collationes‘ (1273) nimmt er die Unterscheidung von *medium* und *mediator* auf und führt vor, dass Christus als Logos nicht nur alle Weisheit und Wissenschaft in sich enthält, sondern auch selbst die Mitte aller Wissenschaften ist. Und zwar in siebenfacher Weise, gemäß der Perspektive der jeweiligen „Disziplin“: Mitte des Seins (*essentia*) – aus Sicht der Metaphysik; Mitte der Natur (*natura*) – aus Sicht der Physik; Mitte des Abstandes (*distantia*) – Mathematik; Mitte der Mäßigung (*modestia*) – Logik; Mitte der Gerechtigkeit (*iustitia*) – Staatskunst, Jurisprudenz; Mitte der Eintracht (*concordia*) – Theologie. An Bibelstellen entlang, in denen der Ausdruck *medium* vorkommt, entwickelt Bonaventura zwei ineinander verschränkte Linien: einerseits die alles umfassende Medialität Christi, andererseits die darauf gründenden, zwischen Metaphysik und Theologie aufgespannten menschlichen Wissenschaften. In den Blick rückt damit der Schnittpunkt zwischen dem onto-theologisch-heilsgeschichtlichen Prozess, der sich in Christus manifestiert, und dem epistemologisch-wahrnehmungsbezogenen, in dem der Mensch Weltwissen und *scientia Christi* vereint. Als Beispiel für die Berührung zwischen beiden dient die Sprache: Bonaventura versteht das artikulierte Wort als Ausdruck eines mentalen Konzepts, das auch dann, wenn es sich materialisiert und wahrgenommen wird, im Geist (*mens*) präsent bleibe – so wie das von Gottvater geschaffene Verbum, als Mensch und Fleisch nach außen getreten, zugleich immer im „Schoß“ des Vaters verbleibe.³⁰

Der angesprochene Schnittpunkt von Onto-Theologie und Epistemologie ist nicht einfach ein formales „Dazwischen“. Er repräsentiert eine partizipative Mitte, in der sich die Extreme berühren. Diese Mitte ist zugleich eine vermittelte und eine vermittelnde – im Sinne jener Bezeichnung, die Bonaventura schon im Sentenzenkommentar für die *persona Christi* gewählt hatte: *media quae dat et accipit*.³¹ Oder mit der Formulierung aus dem ‚Breviloquium‘ (ca. 1255): *Nullum autem magis decet esse medium quam personam, quae producit et producitur, quae est media trium personarum*.³² Was er als trinitarischer Logos, als Verbum empfängt, gibt Christus in Form seiner heilsgeschichtlichen Funktion der Menschheit – die sich wiederum über diese Mitte auf den Ursprung zurückbezieht. In die-

²⁹ Bonaventura, Opera omnia. Bd. III: Commentaria in quatuor libros sententiarum. Quaracchi 1887, S. 410a (lib. 3, dist. 19, art. 2, conclusio; vgl. Werner Dettloff, „Christus tenens medium in omnibus“. Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura. Wissenschaft und Weisheit 20 (1957), S. 28–42, 120–140, hier S. 128 f.

³⁰ Bonaventura, De reductione artium ad theologiam. In: Ders., Tria opuscula ad theologiam spectantia, Quaracchi 1938, S. 378 f., Nr. 16: *Si sermonem consideremus in respectu ad loquentem, sic videmus, quod omnis sermo significat mentis conceptum, et ille conceptus interior est verbum mentis et eius proles, quae nota est etiam ipsi concipienti. Sed ad hoc, quod fiat nota audienti, induit formam vocis, et verbum intelligibile mediante illo indumento fit sensibile et auditur exterius et suscipitur in aure cordis audientis, et tamen non recedit a mente proferentis. – Iuxta hunc modum videmus in Verbo aeterno, quod Pater aeternaliter ipsum concepit generando, secundum illud Proverbiorum 8: Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram. Sed ad hoc, quod homini sensuali fieret cognoscibile, induit formam carnis, et Verbum caro factum est et habitavit in nobis, et tamen remansit in sinu Patris; vgl. Ewert H. Cousins, Language as Metaphysics in Bonaventure. In: Jan P. Beckmann u. a. (Hgg.), Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. 2. Halbband (Miscellanea mediaevalia 13/2). Berlin, New York 1981, S. 946–951.*

³¹ Bonaventura (Anm. 29), lib. I, qu. 4, dist. 2; vgl. Stephan Otto, Bonaventuras christologischer Einwand gegen die Geschichtslehre des Joachim von Fiore. In: Albert Zimmermann (Hg.), Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte (Miscellanea mediaevalia 11). Berlin, New York 1977, S. 113–130, hier S. 129.

³² Bonaventura, Breviloquium. In: Bonaventura (Anm. 30), S. 133 (pars IV, cap. 3,6).

sem Sinne heißt es in den ‚Collationes‘ mit einem Zitat aus Dionysius Areopagita (*De ecclesiastica hierarchia*): *lex Divinitatis est infima per media ad suprema reducere* („Das Gesetz der Gottheit ist, das Niedrigste durch die Mitte zum Höchsten zurückzuführen“).³³

Die dabei implizierte Teilhabe hat mehrere Dimensionen gemäß den verschiedenen Beziehungsmöglichkeiten, die zwischen Geschaffenem und Schöpfer grundsätzlich bestehen. In seinen ‚Quaestiones disputatae de scientia Christi‘ (1254/55) unterscheidet Bonaventura drei Modalitäten: Spur (*vestigium*), Abbild (*imago*) und Ähnlichkeit (*similitudo*). „Als Spur befindet sich die Kreatur in einem Verhältnis zu Gott wie zu einem Prinzip, sofern sie Abbild ist wie zu einem Objekt, als Ähnlichkeitsbild schließlich wie zu einer eingegossenen Gottesgabe. Daher ist jede Kreatur Spur, weil sie von Gott ist, Abbild, wenn sie Gott erkennt, Ähnlichkeitsbild, sofern Gott in ihr wohnt.“³⁴ Die drei Modalitäten definieren also zusammengenommen den Status des Geschaffenen, das (1) von einem absoluten Ursprung herrührt, (2) diesen als „Bild“ in sich führt und (3) seine eigene „Bildhaftigkeit“ zu erkennen vermag.

Diese Möglichkeit des Erkennens wiederum wird gebunden an die spezifische Struktur der Seele: „Die Wahrheit in einem äußeren Zeichen nämlich ist das Zeichen für die Wahrheit, die in der Seele ist, weil ‚die Laute Zeichen derjenigen Eindrücke sind, die sich in der Seele finden‘.“³⁵ Die Seele ist also nicht einfach eine rezeptive Instanz. Sie erfährt zwar *passiones*, bringt aber auch *voces* hervor, die sich wiederum in *notae* niederschlagen. Unter Rückgriff auf die aristotelische Zeichenkonzeption erzeugt Bonaventura einen Chiasmus zwischen der *veritas in signo* und dem *signum veritatis*. Beide sind dadurch verbunden, dass Signifikanten und Signifikate ineinander übergehen können – an und in jenem Relais, das die Seele darstellt. In ihr wird Wahrheit erkannt und aus ihr heraus in Zeichen artikuliert. Sie ist ein Knotenpunkt zwischen Innen und Außen, ein Medium zwischen höherer und niederer Welt. Der Text fährt fort: „Die Seele aber wendet sich gemäß ihrem höchsten Vermögen auf die Dinge oberhalb, wie sie sich gemäß ihrem niederen Vermögen auf die Dinge unterhalb bezieht, da sie gleichsam ein Mittleres zwischen den geschaffenen Dingen und Gott darstellt. Daher ist auch die Wahrheit in der Seele auf jene zweifache Wahrheit ausgerichtet wie die Mitte zu ihren beiden Extremen, so daß sie vom niederen Bereich eine bedingte Gewißheit empfängt, vom oberen Bereich aber eine schlechthinnige Gewißheit.“³⁶

Allgemein lässt sich an diesem Punkt festhalten: (1) Dem spätantiken und mittelalterlichen okzidentalischen Christentum gilt Christus als einziger und wahrer Mittler und damit als

³³ Bonaventura (Anm. 28), Coll. III 32 (S. 174f.).

³⁴ Bonaventura, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. Vom Wissen Christi. Übers., komm. u. m. Einl. Hg. v. Andreas Speer. Lat.-dt. Hamburg 1992, Qu. 4, S. 118f.: *Creatura enim comparatur ad Deum in ratione vestigii, imaginis et similitudinis. In quantum vestigium, comparatur ad Deum ut ad principium; in quantum imago, comparatur ad Deum ut ad obiectum; sed in quantum similitudo, comparatur ad Deum ut ad donum infusum. Et ideo omnis creatura est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago, quae cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus.*

³⁵ Ebd., S. 134f.: *Veritas enim in signo exteriori signum est veritatis, quae est apud animam, quia „voces sunt notae earum passionum, quae sunt in anima“.*

³⁶ Ebd.: *anima autem secundum supremum habet respectum ad superiora, sicut secundum inferius ad haec inferiora, cum sit medium inter res creatas et Deum; et ideo veritas in anima habet respectum ad illam duplicem veritatem, sicut medium ad deo extrema, ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori vero recipit certitudinem simpliciter.*

„Leitmedium“ par excellence – es verkörpert eine singuläre Relation gleichzeitiger ontologischer Identität und personaler Differenz. (2) Der Mensch wird als jene Kreatur gedacht, in deren leibseelischer Einheit die Universalität der Schöpfung und die Medialität des Erlösers ein spezifisches Pendant finden – das allerdings in einem Prozess der Erkenntnis und Selbstvervollkommenung zu entwickeln ist. (3) Die Medialität Christi wird seit dem Hohen Mittelalter genutzt, metonymische wie metaphorische, substantielle wie strukturelle Übertragungen vorzunehmen, also die Schnittstelle durch andere „Figuren“ zu besetzen, die nach Thomas von Aquin explizit als *mediatores* bezeichnet werden: Priester oder Propheten, Engel, der Heilige Geist – der traditionell als *medium* galt, das die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur vollzieht.³⁷ Oder auch Gebete. Das Gebet des Petrus Damiani richtet sich an Christus als *mediator* zwischen Gott und der Menschheit und bringt einerseits die Paradoxien dieser Vermittlung zum Ausdruck (Christus als Priester und Hostie, als Loskäufer und Preis), erbittet andererseits eine Angleichung an das Medium: „Zeichne, Herr, meine Seele mit dem Eindruck des heiligen Kreuzes, [...] auf dass ich in der Strafe dem Gekreuzigten anverwandelt“ (*configuratus*) sein werde.³⁸ Thomas von Aquin betrachtet in seiner ‚Quaestio de mediatore‘ das Wirken Christi als Urbild des *opus mediatoris* und des *officium sacerdotis*, des priesterlichen Amtes, in dem einerseits die göttlichen Güter ausgeteilt, andererseits die Bitten des Volkes an Gott übermittelt werden. Das Gebet Christi versteht er als Ausdruck von dessen *intercessio* und als Modell für das menschliche Gebet.³⁹

Weiterentwicklungen

Hier deutet sich an, wo sich eine onto-theologische und eine kommunikationsbezogene Medialität berühren: dort, wo ein Medium einerseits in beide Richtungen (*exitus/reditus*, *descensus/ascensus*) operiert und andererseits zu seinen beiden Bezugspunkten in einem Implikationsverhältnis steht. Zugleich deutet sich an, wo sich die beiden Formen der Medialität in den mittelalterlichen Diskursen konkret zu durchdringen beginnen. Eben in jener Zeit seit dem 11./12. Jahrhundert, in der die Mittlerschaft Christi theologisch, ontologisch und epistemologisch ausdifferenziert wird, wird auch die Teilhabe an dieser Mittlerschaft seitens des Menschen vielfältig entfaltet: Es entwickeln sich körperliche und spirituelle Praktiken der Empathie in *meditatio* und *compassio* des Leidens Christi.⁴⁰ Ausgestaltet

³⁷ Thomas von Aquin, *Scriptum super sententias*, lib. 3, d. 2, q. 2, a. 2, qc. 2; zum Heiligen Geist als *medium uniens viros iustos* Bonaventura (Anm. 29), lib. 1, p. 2, a. 2, q. 1, a. 2; zu den anderen Figuren Thomas von Aquin, *Summa theologica*, III^a q. 26 a. 1. Das Priesteramt begreift die westliche anders als die östliche Kirche explizit als soziale Größe der Vermittlung und Stellvertretung: „Ich taufe dich“, sagt der Priester beim sakramentalen Akt im Westen, „X ist getauft im Namen Gottes“, heißt es im Osten; Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’islam, 1000–1150*. Paris 1998, S. 257 f.

³⁸ Petrus Damiani, *Oratio*. In: Migne, PL 145, Sp. 927C: *Tu, Domine, animam meam hujus sanctae crucis impressione consigna [...], ut crucifixo configuratus in poena*; vgl. Rachel Fulton, *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*. New York 2002, S. 104 f.

³⁹ Knuth (Anm. 23), S. 147.

⁴⁰ Vgl. Katharina Mertens Fleury, *Leiden lesen. Bedeutungen von ‚compassio‘ um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach* (Scriinium Friburgense 21). Berlin, New York 2006.

wird die Rolle Marias als Interzessorin und *mediatrix*.⁴¹ Geschaffen werden Konfigurationen, in denen die Mittlerschaft Christi gleichzeitig ontologisch re-präsentierbar und symbolisch funktionalisierbar wird: im liturgischen Rahmen vor allem Eucharistie und Transsubstantiation. Generell erscheint das Offenbarungsgeschehen zunehmend als ein kommunikatives und mediales.⁴² Petrus Berchorius beschreibt im 14. Jahrhundert die Christologie von der Inkarnation bis zum Jüngsten Gericht in den Metaphern der Schriftkultur: Diktieren, Schreiben, Korrigieren, Punktieren, Illuminieren, etc.⁴³ Eine Predigt parallelisiert in der gleichen Zeit das Hindurchdringen durch die Menschheit Christi zu seiner verborgenen Gottheit mit dem Durchdringen eines Textes hin zu dem in ihm verborgenen Sinn.⁴⁴ Eine Schwesternvita berichtet von der Erkenntnis des paradoxen Charakters der Trinität anhand eines Glasfensters, dessen Bestandteile Glas, Bild, Licht und Farbe eine in sich vielfältige Einheit bilden: „So wie man das Bild im Glas nicht ohne das Glas begreifen kann, so kann man weder den Sohn ohne den Vater noch den Vater ohne den Sohn noch den Heiligen Geist ohne diese beiden begreifen – und doch ist der Vater Vater, der Sohn Sohn und der Heilige Geist Heiliger Geist, so wie das Glas Glas, das Bild Bild und die Farbe Farbe, ohne etwas anderes zu sein als eines.“⁴⁵

Alle diese begrifflichen und metaphorischen Überblendungen verbinden sich wiederum mit der Ausbildung von inneren und äußeren Formen der Angleichung und Übertragung. Mit den Mitteln der *imitatio* und der *confirmatio* soll der Mensch, das zweite *extremum* des mittelalterlichen medialen Triangels, sich selbst dem *medium* anverwandeln, und dem dienen Worte und Schriftstücke, Bilder und Objekte. Sie werden nicht als *media* benannt, können aber durchaus die Funktion besitzen, die Medialität Christi nicht nur darzustellen, sondern auch zu übermitteln. Sie machen damit einen Aspekt sichtbar, der sich in der begrifflichen Diskussion zunächst noch kaum niederschlägt: *medium* bezeichnet, nimmt man zum Beispiel die ganze Fülle von Distinktionen aus dem frühen ‚Scriptum super sententiis‘ des Thomas von Aquin (1254–56), in der Regel eher statische als bewegliche Phänomene, eher Phänomene der Mitte oder des Mittels als solche der Vermittlung – obschon diese im Modell des Heiligen Geistes und den dazu gebildeten Analogien durchaus mitgedacht sind.⁴⁶

⁴¹ Erwin Panofsky, *Imago Pietatis*. Ein Beitrag zur Typengeschichte des „Schmerzensmannes“ und der „Maria Mediatrix“. In: Festschrift für Max Friedländer. Leipzig 1927, S. 259–308; Klaus Schreiner, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. München, Wien 1994; Catherine Oakes, *Ora pro nobis. The Virgin as intercessor in medieval art and devotion*. London 2008.

⁴² David Ganz, *Medien der Offenbarung. Visionsdarstellungen im Mittelalter*. Berlin 2008.

⁴³ Zum Kontext Christian Kiening u. Martina Stercken (Hgg.), *SchriftRäume. Dimensionen von Schrift zwischen Mittelalter und Moderne (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 4)*. Zürich 2008, S. 28.

⁴⁴ Engelberger Predigten, Nr. 18. Edition in Vorbereitung durch René Wetzel (Genf), dem ich für die Zurverfügungstellung des Textes danke.

⁴⁵ Wolfram Schneider-Lastin, *Von der Begine zur Chorschwester: Die Vita der Adelheit von Freiburg aus dem ‚Ötenbacher Schwesternbuch‘*. Textkritische Edition mit Kommentar. In: Walter Haug u. Wolfram Schneider-Lastin (Hgg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte*. Tübingen 2000, S. 515–561, hier S. 552: *Als man daz bilde in dem glase nit mag begreifen an daz glas, also enmachtu den sun niemer begreifen an den vater, noch den vatter an den sun, noch den heiligen geist ane si beide, und ist doch der vater vater, der sun sun und der heilig geist der heiliger geist, als das glas glas und daz bilde bilde und die varbe varbe, und doch nit wan eines*.

⁴⁶ Vgl. Kiening (Anm. 4), S. 288.

Wie eine solche Beweglichkeit konzipiert werden kann, zeigt Nicolaus Cusanus, der auch explizit den Begriff *medium* ins Spiel bringt. Schon in seinem Hauptwerk ‚De docta ignorantia‘ (1440) bezeichnet er das Gottmenschentum Christi als *medium* zwischen absolutem und eingeschränktem Sein, genauer als etwas, das wie ein *medium* erscheinen könnte.⁴⁷ Daran knüpft die Schrift ‚De visione dei‘ (1453) an, mit der Cusanus auf die Bitte der Tegernseer Mönche reagierte, eine Einführung in die mystische Theologie zu erhalten.⁴⁸ Ausgangspunkt ist der Bildtypus eines Allessehenden, wie er in der Malerei der Zeit beliebt geworden war. Doch geht es um mehr als nur diesen Typus. Die Bilderfahrung soll zur Gotteserfahrung werden, die eingeschränkte Form menschlichen Sehens überschritten werden im Hinblick auf das absolute Sehen Gottes. Dieses wird bestimmt durch ein Fehlen dessen, was jenes prägt: Einschränkung des Blickwinkels, Gebundenheit an Raum und Zeit, Abhängigkeit von der Art des jeweiligen Organs, von Alter, Geschlecht etc. Das absolute Sehen ist im Grunde ein Sehen ohne Sehen. Es gilt deshalb zugleich als Sein, Schaffen und Lieben, als Vorsehung, Gnade und ewiges Leben, als Kosten, Suchen, Erbarmen und Wirken. Es wird über den Begriffen, über den Viel- und Andersheiten, über den Gegensätzen, ja sogar über dem Zusammenfall der Gegensätze situiert, bildlich: jenseits der Mauer des Paradieses. Dieser *murus paradisi* verkörpert die Grenze des Begreifbaren und ist damit auch ein Urbild des Medialen: zugleich trennend und verbindend (*disiunctio enim pariter et coniunctio*; XI 46,9) repräsentiert es die Hindernisse, die sich dem auf Vergleichen und Unterscheiden gegründeten Denken entgegenstellen, wie sie exemplarisch der bis auf Aristoteles zurückgehende und auch von Cusanus zitierte Satz auf den Punkt bringt: *finiti ad infinitum nulla est proportio* (XXIII 101,7f.). Wie aber sind Vermittlungen denkbar, wenn es kein Verhältnis gibt? In Form der *coincidentia oppositorum*, des Zusammenfalls der Gegensätze: Einheit und Vielheit, Schaffen und Geschaffenwerden, Wissen und Nichtwissen, Sehen und Gesehenwerden, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Grundfigur für diese Paradoxie bietet wiederum Christus als *mediator absolutus* und *medium absolutum*.

Der absolute Mediator ist alles, was ist und sein kann (*omne id, quod est et esse potest*; XIX 83,7). In ihm besteht keine Trennung von Göttlichem und Menschlichem, sondern nur Einung und Verbindung. In ihm ist ein Abbild gegeben, „zwischen dem und dem Urbild kein vollkommeneres Abbild vermitteln kann“ (*inter quam et exemplar non potest mediare perfectior imago*; XX 88,9f.). Er repräsentiert also die perfekte Kopie, in der die Wahrheit des Originals nicht abgebildet, sondern anwesend ist. Christus gilt zugleich theologisch als die Person (*mediator*), durch die Gottheit und Menschheit verbunden sind, und ontologisch als das Prinzip (*medium*), das die Verbindung vollzieht. In ihm ist das Inkommensurable vereint, und zwar so, dass nicht einfach zwei Zustände miteinander verbunden oder ein *terminus medius* zwischen den *termini extremi* geschaffen wäre. Vielmehr soll das

⁴⁷ Nikolaus von Kues, Die belehrte Unwissenheit. Buch III. Übers. u. m. Einl., Anm. u. Reg. Hrsg. v. Hans Gerhard Senger. Lat.-dt. (Philosophische Bibliothek 264c). Hamburg 1977, S. 52 f. (III, VIII, Nr. 225): *humanitas Iesu est ut medium inter pure absolutum et pure contractum*.

⁴⁸ Nicolaus Cusanus, De visione dei. Hrsg. v. Adelaida Dorothea Riemann (Opera omnia 6). Hamburg 2000 (zit. mit Kapitel- sowie Abschnitt- und Zeilenzahl); Übersetzung: Nikolaus von Kues, De visione Dei. Das Sehen Gottes. Übers. von Helmut Pfeiffer. Trier 2002. Zum Folgenden vgl. künftig Ulrich J. Beil u. Christian Kiening, Urszenen des Medialen. Von Moses zu Caligari. Im Manuskript (erscheint 2011), Kap. 9.

Vereinende als etwas gedacht werden, in dem das Eine sowohl bei sich bleibt als auch sich mit seinem Anderen verbindet – und diesem die Möglichkeit bietet, sich dem Einen anzunähern. Es handelt sich dabei um einen Prozess: Einerseits ist Christus notwendiges Mittel der Einung (*medium unionis*), das die weitestgehende Einung von menschlicher und göttlicher Natur zu bewerkstelligen vermag. Andererseits bleibt für die menschliche Natur eine unaufhebbare Differenz – sosehr sie sich über die absolute Mittlerschaft zur göttlichen zu erheben vermag, sowenig vermag sie mit dem *medium absolutum* eins zu werden: Sie wird nicht selbst das *medium*, verbindet sich diesem aber so eng, „dass zwischen ihr und Deinem Sohn, der die absolute Mitte/Vermittlung ist, nichts vermitteln kann“ (*quod inter ipsam et filium tuum, qui est medium absolutum, nihil mediare potest*; XIX 85,15 f.).

Es wird also eine Mediation präsentiert, die keine bloße Mitte darstellt, sondern eine vermittelnde Bewegung, die dem Menschen eine ontologische Teilhabe am Grund alles Medialen verschafft, ohne aber die Differenz zwischen Göttlichem und Menschlichem aufzuheben. Cusanus denkt mit der neuplatonischen Tradition die Vermittlungsbewegung als doppelte: Heilsgeschichtlich-ewig teilt sich Gott den Menschen mit, denen es ihrerseits zur Aufgabe wird, ihr Denken, Wahrnehmen und Kommunizieren auf jene absolute Selbstmitteilung hin zu transzendieren. Damit soll die Einzigartigkeit der menschlichen Partizipation an der christologischen Medialität erwiesen, zugleich aber vermieden werden, den Menschen ohne weiteres zu vergöttlichen. Er bleibt an das Irdische gebunden, in dem er Analogien zu erkennen vermag, die das Göttliche erhellen. Zum Beispiel das Bild oder den Blick. Der absolute Mediator wird in seiner spezifischen Existenz so beleuchtet, dass daraus auch die Eigenheiten menschlicher Wahrnehmungs- und Zeichengegebenheiten hervorgehen (Kap. 22). Jesus habe mit seinen körperlichen Augen in der sinnlich-sichtbaren Welt nicht anders gesehen als alle Menschen – und doch anders gesehen: vollkommener, schneller, scharfsinniger. Dieses Sehen umfasse alles im Moment: Durch die Zeichen berühre es die inneren Tiefen der Seele, aus den geringsten Anzeichen erkenne es den Gesamtentwurf des Menschen, in jeder Figur bemerke es das Ganze, mit dem menschlichen Auge erfasse es die Akzidentien, mit dem göttlichen das Wesen. Das perfekte Sehorgan und die organlose Perfektion des absoluten Sehens sind in Jesus vereint.

Doch – kein Wort von jenem leidenden Menschensohn, den die spätmittelalterliche Passionsfrömmigkeit ins Zentrum gestellt hatte und auf den auch die *Vera icon* abzielt, von der Cusanus in seiner Schrift ausgeht. Der Jesus des Cusaners ist eine abstrakte Figur, zentral für Theologie und Anthropologie, aber mehr als Systemstelle denn als historische Gestalt und mehr als Vermittler in einem logischen denn in einem theologischen oder gar pragmatischen Sinne. Er interessiert nicht als Teil jenes Ensembles an Vermittlerfiguren von Heilsenergien, die in der Frömmigkeitskultur der Zeit dominierten: Maria, die Heiligen, die Sakramente. Er interessiert als derjenige, an dem sich beobachten lässt, wie das Absolute mit dem Eingeschränkten vermittelt werden kann. Er wird Teil eines Denkens, das Figuren der Präsenz in Modelle der Erkenntnis verwandelt, Theoreme zu Paradoxien zuspitzt, durch die nicht inhaltlich, aber formal das Udenkbare erfahren werden soll. So kommt auch am Ende von ‚De visione Dei‘, wenn vom Tod Christi die Rede ist, gleich wieder eine optische Veranschaulichung ins Spiel (XXIII 105): das Bild der Kerze, die eine Kammer erleuchtet und dann ihre Strahlen in die Flamme zurückzieht, ohne aber die Kammer selbst zu verlassen – der Tod wäre so ein Aussetzen der äußeren Sichtbarkeit der Mediation, deren grundsätzliche Existenz aber fort dauert.

Vieles von dem, was Cusanus über die Rolle Christi als Mediator und Medium sagt, ist traditionell und lässt sich teilweise bis auf die Patristik zurückverfolgen. Neu ist allerdings das Maß, in dem er solche Aussagen auf Wahrnehmungs- und Beobachtungsverhältnisse bezieht. Und beinahe unerhört ist, wie er eine Christologie ohne Sündenfall, Opfer und Leiden entwirft. Das ermöglicht es, Christus als Inkarnation in einem anderen Sinne zu verstehen: als Verkörperung dessen, was als Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem denkbar ist. Diese Beziehung aber kann auf vielfältige Weise sichtbar werden, in verschiedensten Bildern oder Formen (*figurae*), in denen sich die Ähnlichkeit des Vielen mit dem Einen manifestiert. Sie alle können die Systemstelle eines Mediums besetzen, das nicht zwischen den Extremen steht, sondern deren wechselseitiges Implikationsverhältnis darstellt. Dergestalt können überall im Irdischen Handhabungen liegen, sich dem Überirdischen anzunähern. Wenn es heißt, Gottvater würde die Vermittlung von Wesensgrund und Weisheit bewirken und der Geist oder die Bewegung diese zur Ausführung bringen, so wird dies parallelisiert zur Situation des Künstlers (*artifex*), der das im Geist befindliche Modell einer Truhe durch die Vermittlung der bewegenden Kraft zur Ausführung bringt (Kap. 19). Wenn es darum geht, dass die von Gott um seiner selbst willen hervorgebrachte Wahrheit nur in der vernunfthaften Natur erkannt werden könne, wird dies erläutert mit dem Beispiel des Malers, der, um sein eigenes Bild zu haben, ein Selbstporträt (*sui ipsius imago*) malt: „Da er selbst als einer nicht vervielfältigt werden kann, möchte er doch wenigstens auf eine Weise, in der es möglich ist, in der höchsten Ähnlichkeit vervielfältigt werden. Er fertigt aber viele Bilder (*figurae*) an, da die Ähnlichkeit seiner unendlichen Kraft sich nur in vielen auf möglichst vollkommene Weise entfalten kann“.⁴⁹

Cusanus lässt offen, was genau unter den *figurae* zu verstehen ist. Folgt man aber seiner sonstigen Terminologie, können damit sowohl konkrete Darstellungen als auch abstrakte, geometrische oder diagrammatische Schemata gemeint sein, sowohl Körper als auch Zeichen oder Objekte, ja letztlich alle experimentellen und technischen, mathematischen und physikalischen, kosmographischen und bildkünstlerischen Modelle, die gelegentlich auch als *medium* bezeichnet werden: Das Augenglas etwa begreift Cusanus als *medium*, durch das „der unteilbare Ursprung von allem berührt“ („De beryllo“, II,3),⁵⁰ die Schrift als *medium*, durch das eine Erfahrung (*experientia*) von Vergangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem ermöglicht wird.⁵¹ Zwar bleibt es fraglos, dass Christus allein die vollkommenste Ähnlichkeit (*similitudo*) des nicht multiplizierbaren Gottes ist und eine radikale

⁴⁹ XXV 116,13–117,2: *cum ipse unus sit immultiplicabilis, saltem modo, quo fieri potest, in propinquissima similitudine multiplicetur. Multas autem figuras facit, quia virtutis suae infinitae similitudo non potest nisi in multis perfectiori modo explicari.*

⁵⁰ Nikolaus von Kues, Über den Beryll. Neu übers., eingel. u. m. Anm. Hrsg. v. Karl Bormann. Lat.-dt. (Philosophische Bibliothek 295). Hamburg 1977, II, Nr. 3, Z. 5 f.: *per eius medium attingitur indivisibile omnium principium.*

⁵¹ Sermo CCLIV in: Nicolaus Cusanus, Sermones, Bd. IV, Fasciculus 4: Sermones CCXLVI–CCLVII. Hrsg. v. Isabelle Mandrella u. Heide Dorothea Riemann unter Mitarb. v. Heidi Hein (Opera omnia 19.4). Hamburg 2004, S. 344–354; zu den Modellen Norbert Herold, Bild, Symbol und Analogie. Die ‚Modelle‘ des Nikolaus von Kues. In: Herbert Stachowiak (Hg.), Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens. I. Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert. Hamburg 1986, S. 299–318; Inigo Bocken u. Harald Schwaetzer (Hgg.), Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus Cusanus (Veröffentlichungen des Cusanusstudienentrums Nijmegen 5). Maastricht 2005, S. 231–246.

Differenz zwischen dem *medium absolutum* und jedem anderen *medium* bleibt. Doch wird diesen anderen Formen immerhin die Möglichkeit zugeschrieben, die Prinzipien der göttlichen Schöpfung auf ihre Weise in sich zu enthalten und über die Sinne und den Intellekt zur Gotteserfahrung zu führen. Auch gibt es Instanzen wie Vernunft oder Weisheit, die als zwischen Ursache und Verursachtem vermittelnde Schöpfungen fungieren. Die Bewegung auf den Ursprung hin gilt zugleich als Begegnung mit einer von diesem selbst ausgehenden Bewegung – eine Bewegung der Selbstmitteilung und -offenbarung der Schöpfervernunft, die sich wiederum der erkenntnisbegabten Substanzen (*cognoscitivae substantiae*) bedient, um in ihrer Wahrheit erfasst zu werden. Eine solche Substanz ist auch der Mensch selbst mit seinen intellektuellen und perzeptiven Fähigkeiten. Doch er bedarf der Hilfsmittel, um nicht bei den oberflächlichen Eindrücken zu verharren.

Ausblick

Diese Überlegungen werden in der Folgezeit in zweierlei Richtungen Fortsetzung finden: einmal in der frühneuzeitlichen Naturwissenschaft, die der Empirie eine zentrale Rolle zuweist, zum andern in der Reformation, die sich von den sekundären heilsgeschichtlichen Mittlerinstanzen abwendet. Auf die im Laufe des späten Mittelalters erhöhte Vielzahl von Vermittlungsformen reagieren die Reformatoren, indem sie zur Idee der einen Mittlerschaft Christi zurückkehren und auf eine neue Unmittelbarkeit der Verkündigung zielen – wobei sie sich zugleich von dem Phantasma der Geistunmittelbarkeit, das radikale Gruppierungen wie die Schwärmer vertreten, distanzieren. Luther betrachtet in seiner Auslegung zu Psalm 6 Christus in seinem Gebet als Mittler zwischen Gottvater und den Menschen.⁵² Nur durch ihn könne der Mensch wahrhaftig der Gnade teilhaftig werden: *Si Christus sine medio me tangit, est eius opus, si est medium, non est.*⁵³ Eine Vermittlung durch die Werke, durch Maria oder die Heiligen schließt er aus. Das Privileg des Klerus für die Heilsvermittlung untergräbt er durch die Idee eines „Priestertums aller Gläubigen“.⁵⁴

Auch andere Reformatoren stellen den einzigartigen Status Christi heraus: Melanchthon unter Rückbezug auf Anselms Satisfaktionslehre, Calvin in Anlehnung an den Timotheusbrief. Huldreich Zwingli greift im 19. Artikel seiner ‚Schlussreden‘ verschiedene neutestamentliche Stellen auf, die von Christus als einzigem Mittler sprechen, und formuliert das Paradoxon gleichzeitiger Differenz und Indifferenz: „Dieser Mittler Christus ist nicht nur Gott, sondern auch noch Mensch; er ist nicht nur Mensch, sondern auch noch Gott; denn wäre er nur Gott, wäre er als Mittler nicht geeignet. Immer nämlich muss derjenige, der vermittelt, von denen unterschieden sein, zwischen denen er vermittelt; in Gott aber gibt es keine Abtrennung oder Unterteilung. Deshalb hat er seinen Sohn so zu einem Mittler gemacht, dass dieser die menschliche Natur annahm; damit er nicht einzig aus dem Vermögen der Schwäche der menschlichen Natur ein Mittler sei, sondern aus dem Vermögen der göttlichen Natur, die aber mit der menschlichen vereint ist; damit so, wie die menschliche Schwäche zu Gott in der Person Christi hinzugefügt und mit ihm vereint ist, auch

⁵² Knuth (Anm. 23), S. 136 f.

⁵³ Predigt Dominica post Martini Mat. 9, 1523. In: Weimarer Ausgabe. Bd. 11: Predigten und Schriften 1523. Hrsg. v. Paul Pietsch. Weimar 1900, S. 208.

⁵⁴ Vgl. Harald Goertz u. Wilfried Härle, Art. Priester/Priestertum II/1. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 27 (1997), S. 402–406.

wir durch das Leiden und Opfer Christi mit Gott versöhnt werden.“⁵⁵ Dieses von den meisten Reformatoren vertretene Verständnis einer in der menschlichen wie der göttlichen Natur Christi liegenden Mittlerschaft weicht entscheidend von der mittelalterlichen *communis opinio* ab, die scharfsinnig begründet hatte, warum die Mediatorenrolle Christi allein mit seiner menschlichen Natur vereinbar sei. Zwar versuchte manch einer, die ältere Meinung zu verteidigen: Der italienische Theologe und Reformator Francesco Stancaro etwa griff auf die Sentenzen des Petrus Lombardus zurück, um die Auffassung zu stützen, Christus sei unser Mittler *pura humana natura*. Doch sah er sich massiver Kritik ausgesetzt und vermochte sich nicht durchzusetzen.⁵⁶

Wichtiger aber als der dogmatische Konflikt ist für die Frage des Verhältnisses von Mediologie und Christologie ein anderer Aspekt: Während bei Luther der Gedanke präsent bleibt, der Mensch vermöge aufgrund des Sündenfalls Gott nur durch bestimmte Mittel – diejenigen der Einbildungskraft oder auch diejenigen äußerer Bilder – zu erfahren, entfällt bei Zwingli mit der Funktion der Heiligen auch diejenige der Bilder in der Kirche; diese „seien keine sogenannten ‚Mitteldinge‘ (*mesa, adiaphora*), deren man sich nach Belieben bedienen könne“.⁵⁷ Allein das lebendige Wort Gottes ist Garant der Wahrheit, die Heilige Schrift deren höchste Urkunde. Doch ist die allein gültige, in Geist und Herzen der Gläubigen sich realisierende Schriftwahrheit zwangsläufig eine zirkuläre oder tautologische: Sie muss in der Schrift als göttliches Urwort voraussetzen, was sie aus ihr an Sinn zu ziehen vermag. Auf die Frage, woher man wissen könne, dass Christus als Mittler zugleich wahrer Gott und wahrer, gerechter Mensch sei, antwortet der ‚Heidelberger Katechismus‘ (zuerst 1563): „aus dem heiligen Evangelium, das Gott selbst zuerst im Paradies offenbart hat, danach durch die heiligen Erzväter und Propheten hat verkündigen lassen und durch die Opfer und anderen Zeremonien des Gesetzes vorgebildet, schließlich aber durch seinen einzigen geliebten Sohn erfüllt hat.“⁵⁸

Das Prinzip *sola scriptura* muss die Vielzahl der Auslegungen blockieren und sich doch beständig auf das Ringen um die wahre Bedeutung einlassen. Wort und Schrift werden so zu „Supermedien“, gleichzeitig absolut gesetzt und unsichtbar gemacht: Durch sie

⁵⁵ Huldreich Zwingli, Auslegen und Gründe der Schlussreden. In: Ders., Sämtliche Werke. Hrsg. v. Emil Egli u. Georg Finsler, Bd. 2 (Corpus Reformatorum 89). Leipzig 1908, S. 1–457, hier S. 158, Z. 24–35: *Diser mitler Christus ist nit allein got, sunder mensch darzû; er ist nit allein mensch, sonder got darzû; denn so er allein got, wer er nit tougenlich zû einem mitler. Denn ie, der da mitlet, müß unterscheiden sin zwüschen denen er mitlet; unnd ist aber in got nüt unterschlagens oder geteilt. Darumb hat er sinen sun zû einem mitler gmacht, indem, das er menschliche natur hat an sich genommen; nit das er uß der einigen krafft menschlicher natur blödigheit ein mitler sye, sunder uß der krafft der götlichen natur, die aber mit der menschlichen vereinbart ist, daß, wie die menschlich blödigheit got ist zügefügt in Christo unnd vereinbart, wir ouch also durch das lyden und opffer Christi got versünnet werdend.*

⁵⁶ Lorenz Hein, Italienische Protestanten und ihr Einfluss auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570). Leiden 1974, S. 78–97.

⁵⁷ Hans-Dieter Altendorf, Zwinglis Stellung zum Bild und die Tradition christlicher Bildfeindschaft. In: Ders. u. Peter Jezler (Hgg.), Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation. Zürich 1984, S. 11–18, hier S. 16 f.

⁵⁸ Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen. Hg. von August Lang (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus 3). Leipzig 1907, S. 10 (Antwort auf die 19. Frage): *Ausz dem heiligen Euangelio, welchs Gott selbst anfenglich im Paradeisz hat offenbaret: folgendes durch die heilige Ertzuätter vnd Propheten lassen verkündigen, vnd durch die Opffer vnd andere Ceremonien des Gesetzes fürgebildet. Endtlich aber durch seinen eingeliebten Son erfüllet.*

spricht Gott unmittelbar zu den Seinen und in die Gewissen, doch genau das macht diese Kommunikation auch angreifbar: seitens einer historischen Schriftkritik, die sich nicht mehr auf das geoffenbarte Wort verlässt, oder seitens eines aufklärerischen Rationalismus, der die traditionellen geschichtlichen Religionen zugunsten einer vernunftmäßig begründeten „natürlichen“ Religion, die dann aber eher als Moral oder Ethik erscheint, abwertet. Angesichts solcher Verschiebungen muss dann der Sinn für das Religiöse überhaupt erst wieder geweckt werden. Das ist es, was Friedrich Schleiermacher in seinen anonymen Reden ‚Über die Religion‘ (1799) unternimmt, und zwar gerade mit Blick auf die Frage von Vermittlung und Unmittelbarkeit des Göttlichen. Er geht aus von der Notwendigkeit von Mittlern, die in privilegierter Form das Überirdische im Irdischen gegenwärtig machen, beschränkt aber diese Rolle nicht auf den Mittler schlechthin, Christus. Letztlich schlummere in jedem Einzelnen die Möglichkeit, zum Medium, zum Seher, Propheten, Dichter, Redner oder Künstler zu werden, der den Eindruck des im Geist erfahrenen Unendlichen entäußere, ihn hinstelle „als einen mitteilbaren Gegenstand in Bildern oder Worten, um ihn selbst aufs Neue in eine andere Gestalt und in eine endliche Größe verwandelt zu genießen“.⁵⁹

Die Mittler übertragen das Unverfügbare in Verfügbares, das Unendliche in Endliches, das Überweltliche in Innerweltliches. Sie sind Medien der Darstellung und zugleich Träger von Emphase. Sie folgen einem inneren und keinem äußeren Antrieb und sind doch Ausdruck einer unaufhebbaren Trennung. Zwar gibt es die Sehnsucht, „daß dieses Mittleramte aufhörte“ und jeder in der Lage wäre, Heiliges und Lichtvolles unmittelbar sich selbst und den Anderen mitzuteilen, „die verschiedenen Strahlen dieses Lichts jetzt zu vereinigen, dann wieder zu brechen, jetzt es zu zerstreuen, dann wieder hie und da auf einzelne Gegenstände zu konzentrieren.“⁶⁰ Zwar ist auch nach wie vor der Gedanke der inneren Verbundenheit von Medium und Medialisierten wirksam: Das Vermittelnde kann „unmöglich bloß Endlich sein; es muß Beiden angehören; es muß der göttlichen Natur teilhaftig sein ebenso und in eben dem Sinne, in dem es der endlichen teilhaftig ist“. Doch nur utopisch oder eschatologisch sind ein unmittelbares Verstehen und eine unmittelbare Sinnübertragung denkbar. Auch wenn das Religiöse sich im Inneren verströmt, ist seine Mitteilung doch schon wieder gezeichnet durch eine „notwendige Reflexion“, die religiöses Empfinden und religiösen Ausdruck voneinander trennt: „wer kann über irgend etwas, das zum Bewußtsein gehört, reden, ohne erst durch dieses Medium hindurchzugehen“.⁶¹

Schleiermacher unternimmt dergestalt eine Engführung von Unmittelbarkeit und Vermittlung, Passivität und Aktivität, Intuition und Mediation, die letztlich darauf hinausläuft, dass der Mensch eine eigene endliche Welt hervorbringt, die als Spiegel des unendlichen Universums gelten kann.⁶² Damit sind Chance und Problem des Medialen, wie sie in der Folgezeit eine Rolle spielen werden, auf den Punkt gebracht: einerseits eine spezifische Form der Vermittlung, die am Unmittelbaren partizipiert, andererseits die Fülle von

⁵⁹ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, m. e. Nachwort v. Carl Heinz Ratschow. Stuttgart 1969, S. 9 (1. Rede). Eine Neuauflage ebenfalls nach dem Erstdruck wurde herausgegeben von Günter Meckenstock. Berlin, New York 1999.

⁶⁰ Ebd., S. 10.

⁶¹ Ebd., S. 201 (5. Rede), S. 49 (2. Rede).

⁶² Ich folge hier Dalia Nassar, *Immediacy and Mediation in Schleiermacher's Reden über die Religion*. The Review of Metaphysics 59 (2006), S. 807–839.

Mittelbarkeiten, die darauf verweisen, dass im Hier und Jetzt Unmittelbares nur als Schein oder Effekt greifbar wird.⁶³ Von dieser Umgestaltung einer klassischen, christologisch geprägten Mediologie her wären die Präsenzphantasmen der Moderne zu konturieren – in denen nicht einfach, wie DEBRAY nahelegt, Theologumena säkularisiert fortwirken, sondern ein je neues Wechselspiel zwischen Verheißung medialer Immediatät und Wissen um die Unmöglichkeit „paradiesischer“ direkter Kommunikation stattfindet.

*Prof. Dr. Christian Kiening
Universität Zürich
Deutsches Seminar
Schönberggasse 9
CH – 8001 Zürich
ckiening@ds.uzh.ch*

⁶³ Vgl. Martin Andree, Archäologie der Medienwirkung. Faszinationstypen von der Antike bis heute. München 2005; Christian Kiening (Hg.), Mediale Gegenwärtigkeit (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 1). Zürich 2007.